Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 11 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **November 1916**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 321—537

Bork, Ferd.: Neue Tierkreise aus Mešiko 332

Niebuhr, Carl: Zu 2. Kön. 12, 5—13 332

Reimpell, Walter: Der Ursprung der Lade Jahwes 326

Zimmern, H.: Zu den altakkadischen geometrischen Berechnungsaufgaben 321

Besprechungen . . . Sp. 337—349

Bartholomae, Christian: Die Zendhandschriften der K. Hof- u. Staatsbibliothek München (Eugen Wilhelm) 345

Bousset, Wilhelm: Kyrios Christos (Wilhelm Erbt) 337

Kampffmeyer, G.: Marokkanisch-arab. Gespräche (Fr. Schwally) 344

Mann, Traugott: Der Islam einst und jetzt (Fr. Schwally) . . 343

Walter, Johannes: Zum Kampfe in der Wüste und am Sinai (Walter Wreszinski) 348

Erklärung 349

Zeitschriftenschau . . . 349—351

Zur Besprechung eingelaufen . 351

Zu den altakkadischen geometrischen Berechnungsaufgaben.

Von H. Zimmern.

Weidner hat in dankenswerter Weise in OLZ 1916 Nr. 9, Sp. 257 ff. zwei kleine, aber wegen ihrer Beziehung zum pythagoräischen Lehrsatz besonders wichtige Abschnitte als Probe aus einer altakkadischen Tafel mit geometrischen Berechnungsaufgaben in Bearbeitung vorgelegt, einer Tafel, die ganz ähnlicher Art sein muss, wie die beiden in CT IX 8—15 veröffentlichten grösseren mathematischen Texte. In sachlicher Hinsicht hat dabei Weidner für seine beiden Textproben gewiss das Richtige gesehen. Aber sprachlich und epigraphisch ist allerlei anders zu fassen, als es von ihm geschieht. Im Interesse einer künftigen auch sprachlich möglichst exakten Interpretation dieser Textgattung gestatte ich mir daher folgende Bemerkungen.

1. *ne-pí-šum* bezw. *ki-a-am ne-pí-šum* kann natürlich nicht Permansiv IV 1 von *epêšu* sein, das ja *nêpuš* lauten müsste; es ist vielmehr das bekannte, mit *m*-Präfix gebildete Substantiv *nêpišu(m)*, *nîpišu(m)* „Handlung", „Verfahren", in diesem Zusammenhang vielleicht speziell mit der Bedeutung „Berechnung"[1].

2. *i-ši* darf nicht als „ist" von *išû* gefasst werden, sondern ist Imperativ von *našû* „erheben". x *ana* y *našû*, auch x *ana* y-*šu našû*, ist der in CT IX 8—15 auf Schritt und Tritt begegnende, im Imperativ (*i-ši*) gebrauchte Ausdruck für multiplizieren.

3. *ḫi-bi* darf nicht ideographisch-sumerisch als *dùg-bi* gefasst und als eine Bezeichnung für „Quotient" erklärt werden, sondern ist einfach phonetisch-akkadisch als *ḫi-pí* zu lesen, Impt. von *ḫipû* „zerbrechen". *mišil* x *ḫipû* ist der spezielle Ausdruck für halbieren, so an der Stelle bei Weidner, wo also zu lesen: *mišil 2 30 ḫi-pí 1 15 ta-mar*, wörtlich: „die Hälfte von 150 brich ab, so findest du 75". S. ebenso, zumeist auch schon von Weidner zitiert, CT IX 8, 5. 6. 8[1]. 30. 34; 9, 15. 21; 10, 28; 11, 14. 17. 29. 42; 14 II 10. 19. 25.

4. *šá-ne* erklärt Weidner sachlich gewiss richtig als „Quadrat"; aber der Form nach wird es sicher vielmehr gleichfalls ein Imperativ sein: „erhebe aufs Quadrat!" Auch möchte ich mit Bestimmtheit annehmen, dass anstatt *šá-ne* beidemal vielmehr die in dieser Schriftart ziemlich ähnlich aussehende, phonetisch-akkadisch zu lesende Gruppe *šú-tam-ḫir* vorliegt als Imperativ eines *šutamḫuru* „aufs Qua-

[1] So von mir im Hinblick auf ebendiese Texte gefasst in Gesenius-Buhl 14—16 s. v. חִשֵּׁב; ebenso auch von Hilprecht, Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur 61.

[1] Hier: *mi-šil-šú ḫi-pí*, nämlich die Hälfte der vorher genannten Zahl 10. — An der Stelle 8, 7 auch blosses *mišil-šú . . . tamar*, ohne *ḫipi* dazwischen.

darterheben" (wörtlich: gegenüberstehen lassen, sich entsprechen lassen). Dieses Imperativ *šú-tam-ḫir* mit der Bedeutung „erhebe aufs Quadrat!" begegnet nämlich mehrfach in dem Texte CT IX 14 f., so 14 II 22; 15 III 2. 5. 7. 11. 20. 25. 27.

5. Statt des von Weidner als *šìr* gelesenen und als *naḳbu* „Tiefe" gefassten Zeichens, das wie er selbst angibt, auch in CT IX 8—15 häufig als Bezeichnung für eine Dimension begegnet, liegt durchweg vielmehr das bekannte Zeichen *sukud* für *mêlû*[1] „Höhe", *elû* „hoch" vor.

6. Das *2 ú*, das Weidner fragend mit „2 Ellen(?)" übersetzt und für das er sachlich keine Erklärung findet, wird vielmehr *šanû(-ú)* zu lesen sein und sich auf die zweite, die Langseite (*šiddu*) des Rechtecks beziehen im Gegensatz zu dessen Breitseite (*pûtu*).

Von weiteren für diese Berechnungstexte wichtigen Fachausdrücken erwähne ich noch die folgenden:

a) Für Addieren wird ausser *daḫ-ḫa* (akkad. *ruddû*), das sowohl in den Weidner'schen Textauszügen, als auch in CT IX 8 ff. wiederholt vorkommt, noch UL-GAR gebraucht (so 8, 4. 5. 6. 8. 19; 9, 15; 10, 27; 11, 6. 13. 16; 12, 42. 44; 15 III 1. 9. 26), jedenfalls gleichfalls durchweg imperativisch zu fassen.

b) Für Subtrahieren ist BA-ZI üblich und zwar verbunden mit *ina* („von") des Minuenden (so 10, 36; 11, 23(!). 35. 36. 41; 12, 17. 43; 13, 5; 14 II 19; 15 III 7(!). 13. 15. 21. 27), jedenfalls imperativisch zu lesen und zwar doch wohl *usuḫ*, eig. „reiss aus!" von *nasāḫu*[2].

c) Für Multiplizieren s. bereits oben zu Punkt 1. Der Speziallfall des Verdoppelns wird durch *tab-ba* (d. i. akkad. *eṣêpu*, Stamm עצף)[3] ausgedrückt, so in Weidners Textauszug und in den schon von ihm angeführten Stellen CT IX 8, 46; 9, 7. 8; 11, 4; 12, 13. 28; 14 II 21, meist infinitivisch x *a-na tab-ba*[1] (d. i. *eṣêpi*) „auf das Verdoppeln hin" (findest du y). Für verdreifachen wird *a-rá 3 tab-ba* gebraucht (10, 44. 50), und zwar imperativisch zu lesen, akkad. *šulliš*, wie auch die phonetische Schreibung *šú-li-iš* 8, 47 lehrt.

d) Für Dividieren ist, wie auch schon Weidner angibt, *igi . . . dù-a* mit eingeschlossener Zahl des Divisors eines zu ergänzenden Dividenden 60 oder einer Potenz von 60 das Uebliche[2]. Hierbei ist *igi* (*ênu*) natürlich im Sinne von „Teil" und *dù* (*pitû*) im Sinne von „spalten" zu verstehen. *igi . . . dù-a* ist ein ähnlicher Ausdruck für die Division, wie das bekannte *igi . . . gál*, über das Hilprecht, Bab. Exp., Ser. A, XX 1, S. 22 ff. ausführlich gehandelt hat und das sich auch in CT IX 8 ff. für einfache Stammbrüche wie $^1/_3$, $^1/_4$, $^1/_6$, $^1/_9$ usw. mehrfach findet (s. 8, 45; 9, 28. 42; 10, 2; 12, 46; 15 III 2. 6. 10), und wie andererseits *šú-dù-a* (akkad. *ḳâtâtu*), worüber ich in BSGW 1901 S. 51 gesprochen habe. Durch dieses *igi . . . dù-a* werden in unseren Texten CT IX 8—15 nicht nur die einfacheren Divisionsverfahren ausgedrückt wie z. B. 60 : 10 = 6 (s. 8, 9. 20. 31 usw.), 60 : 30 = 2 (s. 9, 36 usw.), oder 3600 : 100 = 36 (s. 9, 30, 45 usw.), 3600 : 90 = 40 (s. 9, 5; 14 I 10), 3600 : 50 = 72 (s. 14 II 11), sondern auch etwas kompliziertere wie 60 : 40 = $1^1/_2$ (s. 14 I 19), 60 : $22^1/_2 = 2^2/_3$ (s. 14 II 26), 60 : 18 = $3^1/_3$ (s. 10, 15), 60 : 16 = $3^3/_4$ (s. 11, 46), 60 : 8 = $7^1/_2$ (s. 12, 12), 60 : $7^1/_2$ = 8 (s. 12, 37), 60 : $3^1/_3$ = 18 (s. 11, 28) usw., oder 3600 : 270 = $13^1/_3$ (s. 14 I 14. 18), 3600 : $67^1/_2 = 53^1/_3$ (s. 12, 32), 3600 : 32 = $112^1/_2$ (s. 12, 26; 14 II 20) usw. Der Fall, wo eine Division nicht glatt aufgeht, scheint durch *igi . . . nu dù* „geht nicht auf" ausgedrückt zu werden (s. 14 II 12). Bemerkenswert ist auch noch, dass wir es bei alledem immer nur mit Stammbrüchen, höchstens noch mit „Komplement"brüchen, nie dagegen mit gemischten Brüchen zu tun haben, ganz in Uebereinstimmung mit dem, was Sethe, Von Zahlen und Zahlworten S. 60 ff. über diesen Punkt ausführt. — Für Halbieren s. bereits oben zu Punkt 3.

e) Für aufs Quadrat erheben s. bereits

---

[1] Möglicherweise in unseren Texten besser, mit *t*-Präfix, *têlû* zu lesen, falls nämlich die Stelle 10, 35 in ihrem *te-lu-ú* die phonetische Lesung für unser Ideogramm gibt.

[2] Ohne die Verbindung mit *ina* wird BA-ZI auch in der Formel „$\frac{1}{x}$ der Zahl y BA-ZI, z *tammar*" gebraucht, wobei dann aber z nicht etwa $y - \frac{1}{x}$, sondern vielmehr $\frac{y}{x}$ ist, also Division, nicht Subtraktion vorliegt. S. hierfür 10, 3 (wo aber $\frac{1}{4}$ Versehen für $\frac{1}{2}$ sein muss); 11, 28; 15 III 3. 10 (wo aber $4^1/_2$ in $7^1/_2$ zu ändern ist). Wenn nun in ganz ähnlichem Falle 15 III 6 gesagt wird: $\frac{1}{6}$ von *2 15* (d. i. 8100) *l[i]-ki 22 30* (d. i. 1350) *ta-mar*, so werden wir trotzdem BA-ZI nicht etwa als *liḳû* zu lesen, sondern bei *nasâḫu* stehen zu bleiben haben.

[3] S. dazu meine Bemerkungen in Ištar und Ṣaltu S. 32.

[1] Oder auch blosses *a-na tab-ba*; vereinzelt auch x *a-na 2-tab-ba* (14 II 21).

[2] Für eine seltenere Art zur Bezeichnung der Division s. bereits Sp. 323 Anm. 2.

[3] Im Hinblick auf diese nunmehr nachgewiesene technische Bedeutung von *šutamḫuru* „aufs Quadrat erheben" ist es mir nun auch nicht mehr zweifelhaft, dass syr. *maḫḫârâ* „Feldmesser, Geometer", *maḫḫârûthâ* „Feldmesskunst, Geometrie" wirklich, wie schon länger vermutet,

oben zu Punkt 4. Anstelle des in CT IX 14f. und in dem Weidner'schen Auszuge phonetisch geschriebenen *šú-tam-ḫir* von *šutamḫuru*[3] erscheint in dem Texte CT IX 8—13 vielmehr das Ideogramm GIŠ-GIŠ (so 8, 15. 24. 26. 49; 10, 2. 25. 26; 11, 6. 34. 35. 36. 40. 45; 12, 4. 45; 13, 4. 43), das wohl ebenfalls *šutamḫir* zu lesen ist. Uebrigens begegnet auch in unseren Texten, z. T. in unmittelbarer Verbindung mit diesem *šutamḫir*, der auch sonst für „Quadrat" bereits bekannte Ausdruck ÍB-DI (s. 8, 17; 9, 10. 11. 12 (bis); 11, 7(bis). 37(bis); 42(bis); 12, 16. 30(bis); 14 II 23; 15 III 4. 6. 12 (bis). 15 (bis). 20. 25. 31; 15 IV 12. 14).

Unter Berücksichtigung des im Vorstehenden über die hauptsächlichsten arithmetischen Fachausdrücke in diesen sog. *nêpišum*-Texten Ausgeführten, sind solche Texte wie CT IX 8—15, wenigstens ihrem blossen Wortlaute nach, gar nicht einmal so besonders schwierig zu verstehen — abgesehen von dem leidigen Fehlen der Null, das es so oft, wenigstens auf den ersten Blick, unklar erscheinen lässt, ob der akkadische Rechenmeister die Grundzahl oder vielmehr das Soss oder das Sar derselben im Auge hat. Nicht so ganz einfach ist dagegen allerdings die sachliche Erklärung und insbesondere die Erkenntnis des Weges, auf dem der Babylonier im einzelnen Falle zur Lösung seiner Aufgabe gelangt ist. Gerade die völlige Klarlegung dieser angewandten Rechenmethoden würde aber natürlich von besonderen Interesse sein für die Frage nach den erzielten Leistungen, aber auch nach den Schranken in mathematischen Erkenntnissen bei den Babyloniern. Damit aber diese für die älteste Geschichte der Mathematik höchst wichtigen Fragen befriedigend gelöst werden können, erscheint es mir unerlässlich, dass die einschlägigen Texte vor allem erst auch rein sprachlich möglichst präzis erfasst werden.

auf das Akkadische als Lehnwort, aber mit spezifisch aramäischer Formbildung, zurückgeht; ebenso wie das synonyme aram. *mâšôḥâ* auf akkad. *mâšiḫu, mâšiḫânu*. S. zu letzterem meine Akkad. Fremdwörter S. 26.

[1] Vgl. dann zu GIŠ-GIŠ i. d. B. *šutamḫuru* die ähnliche Bedeutung *ešêru, šutêšuru* von GIŠ. Nicht ausgeschlossen erscheint freilich auch, dass statt GIŠ-GIŠ an allen Stellen vielmehr KUR-KUR (Zeichen ḪAB-ḪAB) vorliegt. Dann wäre hier wohl vielmehr *kubbir* „erhebe aufs Quadrat" (wörtlich: „mache dick") zu lesen und damit *kabīru* „Quadrat" (eig. „Dicke") bei Weidner zu vergleichen.

Der Ursprung der Lade Jahwes.

von † Walter Reimpell[1],
früherem wissensch. Hilfsarbeiter am Vorderasiat. Museum in Berlin.

Unter den Felsheiligtümern Petras[2] finden sich auch „unabhängig von Idolnischen" „kürzere oder längere niedrige Bänke oder Stufen, zuweilen mehrere übereinander oder auch in zwanglosen Gruppen. Bei einigen wenigen von ihnen könnte man wohl an Sitzgelegenheiten denken, bei den meisten ist dies völlig ausgeschlossen, alle haben mit Treppen nichts zu tun[3]". Dalman erklärt sie als „Stätten von Weihegaben." Wie sollte man aber dazu gekommen sein, „unabhängig von Idolnischen" und sonstigen Heiligtümern Weihegaben in der freien Natur auf besonderen Stufen niederzulegen, wo doch die zahlreichen Kultstätten Petras Platz genug boten? Aber auch dort, wo Stufen in Verbindung mit Idolen vorkommen, passt Dalmans Erklärung nicht immer. So z. B. Abb. 152[4]: In den Felsen ist eine „Treppe" gehauen, bestehend aus zwei hohen Stufen unten und zwei schmalen darüber. Auf der untersten Stufe stehen zwei von den bekannten heiligen[5] Pfeilern, vor ihr im Boden sind zwei Spendeschalen. Nach Dalman wurde zu Füssen der Anlage der Opfertrank ausgegossen, die Weihegaben aber gleichzeitig oben hinter die beiden Idole gelegt; das ist schwer verständlich. Da diese Stufen somit einen praktischen Zweck nicht haben, müssen sie irgendwie sakralen Ursprungs sein. Sie sind mit dem Steinkult nur selten verbunden, beide gehören also nicht notwendig zusammen. Besonders wichtig ist Abb. 49 (vgl. Nr. 92 auf Abb. 50): eine Gruppe von Stufen ist bei Anlage einer Treppe, die zu einem grossen Kultplatze führte, teilweise beseitigt, ist also sicher älter als diese, und wurde in späterer

[1] Der Verfasser der folgenden Abhandlung ist im Dezember 1914 als Leutnant d. Res. und Ritter des Eisernen Kreuzes in Polen gefallen. Das Manuskript, das sich in seinem Nachlasse fand, wurde mir von seinen Eltern zur Veröffentlichung überlassen. Obwohl R. in einer schriftlichen Aufzeichnung nicht darüber verfügt hat, ob er diese seine kleine Arbeit veröffentlicht wissen will, macht das Manuskript doch einen so druckfertigen Eindruck, dass wir keinen Anlass hatten, von einer Veröffentlichung abzusehen. Seine früheren Freunde werden sich sicher freuen, dass R. noch einmal in diesen Zeilen zu ihnen spricht. Leider sind R.'s umfangreiche Arbeiten auf arabistischem Gebiete, die er im Dienste der Göttinger Septuaginta-Kommision für den Druck fertiggestellt hat, noch immer nicht veröffentlicht.
A. Jirku.

[2] Gustav Dalman: Petra und seine Felsheiligtümer Leipzig 1908.

[3] Vgl. Dalman, Petra, S. 85.

[4] Aehnlich Abb. 154 u. a.

[5] Vgl. Dalman, Neue Petra-Forschgn. 1912, S. 57.

Zeit nicht mehr als heilig betrachtet, sonst hätte man sie nicht unnötig[1] zerstört. Dies spricht für ein sehr hohes Alter der Stufenanlage. Welcher Art aber die Vorstellungen waren, die sich ursprünglich mit diesen Stufen verbanden, darüber sagen uns die Denkmäler Petras nichts. Sehen wir uns daher um, ob wir anderswo Aehnliches finden.

E. Brandenburg hat mehrfach[2] auf eigenartige Stufen hingewiesen, die sich vor allem häufig in Kleinasien finden und vermutlich mit der hethitischen Religion im Zusammenhang stehen. Da sie keinem praktischen Zwecke dienten, liegt es am nächsten, sie mit dem Kultus zu verbinden. In welcher Weise dies geschah, wissen wir auch bei ihnen nicht. Brandenburg meint, die Stufenreste seien aus einem Kultbilde entstanden. Diese Entwicklung vom Fortgeschrittenen zum Primitiven widerspräche jedoch aller sonstigen Erfahrung[3]. Die Auffassung, es seien leere Throne, für die manche eintreten, begegnet gleichfalls Schwierigkeiten. Warum dann die vielen Stufen? Warum das Gottesbild hinter dem Thron? Welche Vorstellungen mit diesen Stufen verbunden wurden, wissen wir demnach nicht. Es muss uns vielmehr einstweilen genügen zu wissen, dass sie mit dem Kultus irgendwie zusammenhingen. Zu bemerken ist nur, dass diese Stufen in Petra viel komplizierter sind als die weit häufigeren kleinasiatischen.

Nun wissen wir aus Gn. 23 und den el-Amarna-Briefen[4], dass Hethiter im 2. Jahrtausend v. Chr. in Südpalästina sassen; Petra aber ist von Jerusalem nur vier Tageritte entfernt[5]. Da scheint es nicht ausgeschlossen, in den ältesten Denkmälern Petras hethitischen Einfluss zu vermuten[6]. Die Vermittlung dieser Kultusformen könnte man sich etwa so vorstellen: die Midianiter[7] sahen, dass die mächtigen Hethiter ihre Götter in Verbindung mit Stufen verehrten und dabei von diesen so wirksam gefördert wurden, dass sie siegreich bis tief in den Süden vordrangen. Da übernahmen sie diesen Brauch von ihnen. Dass ihre religiöse Vorstellungswelt damit von der der Hethiter irgendwie beeinflusst wurde, ist nicht notwendig anzunehmen.

Dieses alles gehört vom midianitischen Standpunkte aus der „Prähistorie“ an. In das Licht der Geschichte treten wir erst, als Mose und sein Volk, kurz nach der Hethiterzeit, mit den Midianitern in Berührung kommen. Wichtig ist, dass die Ueberlieferung Jethro, den Priester Midians, zum Schwiegervater des Mose macht. Hierin „drückt sich der Anspruch aus, dass die Religionsübung der Israeliten von der priesterlichen Weisheit Midians abstamme“[1]. Gressmanns Untersuchungen[2] vor allem haben gezeigt, wie richtig hier die Ueberlieferung urteilt.

Das Hauptheiligtum Jahwes, das die Israeliten aus dem Midianiterland nach Kana'an mitbrachten, war die Lade[3]. Von den über ihr Wesen und ihren Ursprung geäusserten Ansichten seien die beiden wichtigsten genannt. Smend sagt: „Sie war keine Bundeslade, d. h. kein Gesetzesbehälter; dazu hat erst spätere Umdeutung sie gemacht. Sie hatte auch keinen bloss symbolischen Sinn, sie schloss vielmehr das Numen praesens in sich“[4]. Dass das Cherubsymbol auf der Lade Jahwes angebracht war, kann der Priesterkodex nicht bezeugen“[5]. Wenn die Lade aber keine Gesetzestafeln enthielt, so war sie leer. Denn von den „heiligen Steinen“, die sie „vielleicht“ enthalten hat und „die man später in Gesetzestafeln umdeutete“[6], weiss die Ueberlieferung nichts.

Wie kam aber Mose dazu, seinem Volke einen leeren Kasten als Repräsentanten der Gottheit zu geben? Hierauf gibt diese Erklärung keine Antwort.

Im Gegensatze zu Smend fasst Dibelius[7] die Lade als Thron auf, mit Cheruben verziert, auf dem Jahwe sitzt. Den späteren Juden lag diese Auffassung nahe, wie Jer. 3, 16. f. zeigt. Für die ältere Zeit wollen wir Dibelius' Beweis an einer entscheidenden Stelle nach-

---

[1] Hätte man die Treppe etwas schmäler gemacht oder etwas nach links gelegt, so wäre die Zerstörung vermieden worden.

[2] Neue Untersuchungen im Gebiete der phrygischen Felsenfassaden. (Abhandl. d. kgl. bayr. Akad. d. W. III. Kl. XXIII. Bd. III. Abt. S. 694. ff.), Kleinasiatische Untersuchungen I. II. (Orient. L. Ztg. 1907, 1908). Italische Untersuchungen (Revue des études ethnographiques et sociologiques publiée sous la direction de A. van Gennep. Paris 1909). Ueber Felsarchitektur im Mittelmeergebiet (Z. Ethnol. 1912. S. 23. ff.).

[3] Darauf machte mich Prof. Gressmann in Berlin aufmerksam.

[4] Vgl. Ed. Meyer. G. A.[2] I. § 467.

[5] Dalman, Petra, S. 29.

[6] So Brandenburg. (Z. f. Ethnol. Bd. 44. S. 23. ff.).

[7] Petra liegt in Midian. (Dalman, Petra, S. 43.)

---

[1] R. Smend. Lehrbuch der alttest. Rel.-Gesch. 1899. S. 35.

[2] Mose und seine Zeit. 1912.

[3] Die Lade ist mit Gressmann (Mose u. s. Z.) gegen Dibelius (c. 9. in dem gleich zu nennenden Buche) auf Mose zurückzuführen. — Eine eingehende Erörterung aller Fragen, die sich an die Lade knüpfen, ist nicht unsere Aufgabe. Wir müssen uns damit begnügen, die Punkte, die für uns von Wichtigkeit sind, kurz zu erörtern. Für alles weitere sei hingewiesen auf Dibelius. Die Lade Jahwes, 1906, wo auch die ältere Literatur angegeben ist.

[4] Alttest. Rel.-Gesch. 2 S. 44.

[5] Ibd. S. 24. Anm. 2.

[6] Ibd. S. 44.

[7] Die Lade Jahwes. 1906.

prüfen. Er zeigt, dass bei seiner Annahme „an der Lade Thron und Cheruben zusammengehören“[1]. Dabei gibt Dibelius selbst zu, dass „wir sonst — ausser in I. Sa. 4,4. — nirgends in den alten Berichten etwas von Cheruben an der Lade hören“[2]. I. Sa. 4,4. heisst es: „da sandte das Volk nach Silo und man holte von dort die Lade mit dem Gesetze Jahwes der Heerscharen, der über den Cheruben thront und die beiden Söhne Elis — — — — begleiteten die Lade mit dem Gesetze Gottes“. „Mit dem Gesetze“ ist als Interpolation allgemein anerkannt[3]. Zugestanden, die übrigen Worte seien echt, so lehren sie uns nur, dass der über den Cheruben thronende Jahwe mit der Lade irgendwie verknüpft ist. Dass die Cheruben auf der Lade angebracht seien, wird nirgends an dieser Stelle gesagt. „Jahwe, der über den Cheruben thront“, ist der Name des Gottes der Lade. Woher dieser Gottesname stammt, ist eine Frage, die mit dem Aussehen der Lade nichts zu tun hat.

Ferner heisst es in dem Bericht über den Bau des salomonischen Tempels (1. Kp. 8,6. f.): „Und die Priester brachten die Lade mit dem Gesetze Jahwes an ihren Ort, in den Hinterraum des Gebäudes in das Allerheiligste unter die Flügel der Cheruben, denn die Cheruben hielten die Flügel ausgebreitet über den Ort der Lade, und so bedeckten die Cheruben die Lade und ihre Stangen von oben her“. Hier werden die Cheruben ausdrücklich von der Lade des Mose getrennt; sie sind das Werk Salomos, (1. Kg. 6, 23–28). Wären auf der Lade bereits Cheruben angebracht, so erwarteten wir eine Erklärung dafür, dass jetzt zwei Cherubenpaare übereinander vorhanden wären; doch davon lesen wir nichts. Der priesterliche Schriftsteller, der bei der Schilderung der Stiftshütte und ihrer Heiligtümer den salomonischen Tempel vor Augen hatte, verband dann Lade und Cheruben miteinander. Aber auch er stellte eine organische Verbindung zwischen ihnen nicht her: der Deckel mit den beiden Cheruben ist auch bei ihm ein völlig selbständiger Teil, historisch, aber nicht sachlich mit der Lade verbunden[4]. Die Cheruben waren demnach nicht auf der Lade dargestellt.

Aber auch sonst spricht manches gegen die Auffassung Dibelius'. Schon der Name! Warum sprach Israel von einer „Lade“ und nicht folgerichtiger von einem „Thron“? Zwar nicht beweisend, aber doch erwähnenswert ist, dass der leere Thron als Symbol der Gegenwart eines Gottes in der semitisch-ägyptischen[1] Welt ohne Analogie wäre. 2. Kg. 23,11. kann hier nicht herangezogen werden, da dort nicht von einem, sondern von „den“ „Wagen der Sonne“ die Rede ist; es sich hier also um Votivgegenstände handelt. Mit indogermanischen Bräuchen, die Dibelius[2] erwähnt, können semitische wegen der ganz andersartigen religiösen Grundanschauungen dieser Völker nicht verglichen werden. Vor allem: die Stellen, an denen die Lade mit Sicherheit als Thron aufgefasst wird, gehören der späteren Zeit an. Aber selbst wenn es gelänge, alle Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen und zu beweisen, dass die Lade von Anfang an als Thron aufgefasst wurde; — die Frage: warum wählte Mose gerade die Lade, beantwortet Dibelius nicht.

Fassen wir zusammen: die Lade war ein grosser, länglicher[3], hölzerner[4] Kasten, der nichts enthielt, auch nicht etwa mit Cheruben verziert war. Er war ursprünglich aufs Engste mit der Vorstellung von Jahwe[5] verbunden. In späterer Zeit wurde er bald als Jahwes Thronsitz, bald als Gesetzesbehälter gedacht. Nun sind die Fragen: Wie sah diese Lade aus? Welche Vorstellungen verbanden sich mit ihr? bisher genügend erörtert worden. Stellen wir nunmehr die letzte Frage, warum war gerade ein leerer Kasten das Heiligtum Jahwes?

Wir haben oben gesehen, dass sich im Midianiterlande heilige Stufen und Bänke befinden, die vielleicht auf kleinasiatische Einflüsse zurückgehen. In Midian lag der Sinai. Die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, dass im Kulte des Gottes dieses Berges eine heilige Stufe eine grosse Rolle spielte. Jahwe, der seinen Wohnsitz am Sinai hatte, errettete und erwählte Israel. Als sich nun Mose vor die Aufgabe gestellt sah, diesem Gotte inmitten des Volkes eine würdige Wohnstätte zu bereiten, ahmte er die heilige Stufe Jahwes nach[6]. Da die Israeliten ein Wander-

[1] Ibd. S. 85.
[2] Ibd. S. 23.
[3] Vgl. Smend, Alttest. Rel.-Gesch. [2] S. 44. Dibelius, Lade Jahwes, S. 17.
[4] Vgl. Ex. 30,6. 31,7. 35,12. 37,6. 39,35. Lev. 16,2.; Dibelius, Lade Jahwes, S. 39.

[1] Für Aegypten vgl. H. Schäfer bei Dibelius, Lade Jahwes, S. 69.
[2] A. a. O. c. 5.
[3] Ex. 25,10.: $2^1/_2$ Ellen lang, je $1^1/_2$ Ellen hoch und breit. Wenn diese Masse auch keinen Anspruch auf Genauigkeit machen können (vgl. Dibelius, Lade Jahwes, S. 37.) so haben wir doch andererseits keine Ursache, sie im grossen und ganzen für unrichtig zu halten.
[4] Ex. 25,10.
[5] cf. Nu. 10,35. f. 1. Sa. 4.—6.
[6] Dass solche Nachahmungen selbst wieder Kultobjekte sein können, lehrt Dalman, Petra, S. 56. Die Frage, ob Mose die Lade aus eigenem Antrieb oder nach den Anweisungen Jethros (so Gressmann, Mose u. s. Zeit) verfertigte, ist für unsere Untersuchungen ohne Bedeutung.

heiligtum brauchten, war Stein als Material ausgeschlossen; so machte Mose aus Brettern einen länglichen, hohlen Kasten. So entstand die Lade Jahwes. Von hier aus erklärt es sich auch, dass Israel später zwei sich gegenseitig völlig ausschliessende Vorstellungen mit der Lade verbinden konnte. Als Jahwe im Laufe der Zeiten geistiger verehrt wurde, und man gelernt hatte, in religiösen Dingen weniger konkret zu denken, wurde die Lade als Thron umgedeutet. Eine andere Auffassung suchte in ihr die Gesetzestafeln, da ein leerer Kasten ihr unverständlich war. Es soll nicht geleugnet werden, dass diesem Erklärungsversuche bei dem geringen archäologischen Material, das zur Zeit zur Verfügung steht, mit einigem Zweifel begegnet werden kann. Wenn er hier trotzdem vorgelegt wird, so geschieht dies, weil die bisherigen Erklärungen auf diese zuletzt erörterte Frage keine Antwort geben.

Zu 2. Kön. 12, 5—13.

Von Carl Niebuhr.

Die interessanten und sachlich wichtigen Parallelen, die Otto Schröder im Septemberheft Sp. 228 ff. für den סֵפֶר dieses Kapitels beibringt, lassen wegen der Mitteilungsform zu, dass die künftige Benutzung wieder einen Anachronismus übersieht. Schröders Ausdrucksweise, man könne dem Zufall dankbar sein, der den Abschnitt durch alle Klippen priesterlicher Zensur hindurchgerettet habe, unterliegt zu allernächst der Deutung, dass eine geschonte alte Ueberlieferung vorliege, die in des Königs Joas Tage hineinreiche. Aber es ist hier ganz unzweifelhaft von gemünztem Gelde die Rede, und zwar mit einer Selbstverständlichkeit, gegen die nicht aufzukommen ist. Da Joas' Leben vor d. J. 800 geendet haben muss, an Münzen im Orient aber erst zwei Jahrhunderte später gedacht werden könnte, so tritt die Notwendigkeit ein, die Textgestalt des Abschnittes ganz beträchtlich herabzurücken, vielleicht gar bis in die Nähe eben der Seleukidenzeit, der die Keilschriftparallelen entstammen. Diese Annahme mag nicht notwendig sein, gehört aber in die Perspektive, denn bei Niederschrift von 2. Kön. 12, 5 ff. war die Münze jedenfalls ein nicht mehr wegdenkbarer Wertmesser. Es ist auch keineswegs unerhört, dass eine peinliche, weil mächtige Interessenten verletzende Kautele durch Rückgreifen auf ältere Massnahmen ähnlicher Art gerechtfertigt wird, — und am liebsten gleich in allen Einzelheiten.

Neue Tierkreise aus Mešiko.

Von Ferdinand Bork.

Als ich im dritten Bande des Orientalischen Archivs meinen Versuch veröffentlicht hatte, aus den 20 mešikanischen Tagesnamen einen Tierkreis zu gewinnen, der auf einen altweltlichen Urtypus zurückging, wurde mir entgegengehalten, dass dieses Ergebnis auf einem Zufalle beruhen könnte. Mit dieser Bemerkung hatte ich in einem weiteren Aufsatze am gleichen Orte abgerechnet und weiteren Stoff für Kulturbeziehungen zwischen Altamerika und Altwestasien beigebracht[1].

Zu meinem Tagesnamen-Tierkreise hat nun E. Seler im eben erschienenen Bande V seiner Gesammelten Abhandlungen, ohne es zu ahnen, wichtigen neuen Stoff geliefert.

Es sind zwei von ihm nicht als solche erkannte Tierkreise, von denen der eine von dem Nonnenhause (Casa de las Monjas) von Čič'en Itzá, der andere aus dem Codex Perez 24. 23 stammt. Beide gehören zum Typus der Tierkreise von 13 Tieren, von dem ich mehrere Stücke nachgewiesen habe, z. B. die 13 Himmelsburgen der Edda (Or. Archiv III S. 167), die Urform des Tierkreises von Čaudjo und die beiden westafrikanischen Kalebassentierkreise (Anthropos IX S. 74—80).

Da Tierkreise von 13 Gestalten schon in der Zahl der Gestalten von anderen Kreisen abweichen, so darf man nicht erwarten, dass unter den 13 Gestalten 12 glatte Uebereinstimmungen mit dem Tagesnamentierkreise vorhanden sein werden. Auch darf man nicht annehmen, dass die Reihenfolge der drei Dokumente restlos zusammenstimmt. Alles, was einen eigenen Weg geschichtlicher Entwickelung zu gehen hat, ist der Veränderung unterworfen.

Die Reihenfolge in den Tierkreisdokumenten ist, wie ich in allen bisherigen chronologischen Arbeiten nachzuweisen versucht habe, abhängig von den in alter Zeit verwendeten Instrumenten. In den meisten Fällen wird es sich darum handeln, wenn neue Urkunden zutage treten, die von mir bereits erschlossenen Instrumente zu Grunde zu legen und die neuen Reihenfolgen abzulesen. Jede neue regelmässige Ablesung ist eine Bestätigung der Richtigkeit des erschlossenen Instrumentes.

[1] Wer heute noch solche Beziehungen leugnet und die Wissenschaft vor derartigen Ansichten retten zu müssen vermeint, der sollte sich ein wenig um die Forschungen auf dem Gebiete der Mythologie, Sinologie, Folkloristik und Ethnologie kümmern. Gegen die Fülle der beigebrachten Tatsachen kann man nicht mehr ankämpfen.

Eine Fehlerquelle ist im alten Mešiko die Tatsache, dass die Urkunden, namentlich die baulichen, ihrem Ideengehalte nach nicht auf der Höhe sind. Seler berichtet z. B. in seinem neuen Bande, dass in einem Falle statt des Weibes für den Westen der Schneckenmann gewählt worden ist (S. 291 ff.), und deutet an, dass derartige Fehler nicht selten sind. Wenn also der Baumeister nicht genügend aufpasste, konnte es vorkommen, dass ein wichtiger Stein an die falsche Stelle kam, und dadurch beispielsweise die Reihenfolge gestört wurde. Wohlgemerkt kann es sich hierbei nur um geringfügige Aenderungen handeln. Es mag der eine oder der andere Stein unrichtig stehen, aber nicht in dem Umfange, wie es Seler für den Nonnenhaustierkreis annimmt, der die Steine in der Reihenfolge I, VII, VIII, IX, IV, II, VI, III, V lesen will. Das geht zu weit. Seine Gründe für Nr. V an letzter Stelle sind durchschlagend. Ich werde unten versuchen, nachzuweisen, weshalb der Baumeister den Jaguar in die Mitte rücken zu müssen geglaubt hat. Abgesehen davon steht der Planet Venus an unrichtiger Stelle: er gehört vor den davorstehenden Vogel. Die Gründe hierfür ergeben sich später aus dem Vergleiche mit dem Tagesnamentierkreise.

Seler vergleicht die Zeichen des Nonnenhaustierkreises mit denen des Codex Perez 24. 23 und stellt fest, dass Nr. 2 der folgenden Uebersicht der Schlange und Nr. 4 dem Schmetterling entspricht. Das dürfte ebenso wie die Ergänzung des Jaguars richtig sein. Wenn er dagegen Nr. 5 mit Vorbehalte als Fisch erklären möchte, so kann ich ihm nicht beipflichten, da die betreffende Hieroglyphe genau so wie die vorausgehende ein geflügeltes Wesen darstellt. Aus der folgenden Zusammenstellung mit dem Tagesnamentierkreise ergibt sich vielmehr, dass an die Sonne gedacht werden muss. Es handelt sich also wohl um eine Darstellung der Sonne als geflügelter Scheibe, wie wir sie von Aegypten her kennen. Möglicherweise gehört hierher die von Seler unerklärt gelassene zweite Hieroglyphe des südlichen Paares auf dem Friese der Westfront des Ostgebäudes des Palacio von Palenque (E. Seler: Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque. Berlin, Akademie, 1915. S. 37 Abb. 91). Es ist ein rundlicher Gegenstand, über dem ein Flügelpaar schwebt. Daneben ist die Hieroglyphe des Moan-Vogels, und das nördliche Hieroglyphenpaar zeigt u. a. das Gesicht des Sonnengottes.

Es möge jetzt die vergleichende Uebersicht zwischen dem Nonnenhaustierkreise und dem der Tagesnamen folgen. Die Ziffern vor den einzelnen Gestalten geben ihre Stellung im System an.

Nonnenhaustierkreis		*Tagesnamentierkreis*	
1	[Krokodil]	12	Krokodil
2	Schlange	5	Schlange
3	Schwein	6	Hund
4	Schmetterling	7	Adler
5	Sonne (?)	8	Sonne
6	Schädel	9	Schädel, Tod
7 (!)	Venus	10	Affe
8 (!)	Vogel	11	Geier
9	Schildkröte	4	Schildkröte
10	Skorpion	1	Frosch
11	Truthahn		
12	Wurm	2	Wasser
13	[Jaguar]	3	Jaguar

Aus der obigen Zusammenstellung ergibt sich eine weitgehende Uebereinstimmung der Gestalten Nr. 2 Schlange—Schlange, 4 Schmetterling — Adler, 6 Schädel — Schädel, Tod, 9 Schildkröte—Schildkröte, 13 Jaguar — Jaguar. Bei Nr. 10 Skorpion—Frosch ist die Verschiedenheit rein äusserlich, da beide Tiere in Amerika Feuertiere sind. Bei dem Maja-Volke der Pokontschi heisst das vierte Tageszeichen, das dem Frosch angehört, „Feuersbrunst“ (A. Narciso und K. Sapper im XIV Amerikanistenkongress S. 413). Es ist also ein Feuertier für das andere eingesetzt worden. Diese so zahlreichen Uebereinstimmungen veranlassen mich, die in der Uebersicht durch (!) gekennzeichnete Umstellung von Venus und Vogel zu versuchen, die zwei weitere Gleichungen liefert: Nr. 8 Vogel—Geier und 7 Venus—Affe. Die letztere ist, so sonderbar sie aussieht, richtig. Nach dem Zauberpapyrus Br. Mus. 122, der den vier Himmelspunkttieren ihre Richtung beifügt, gehört der Affe zum Westen. Bei den Sunji in Neumexiko gehört zum Westen der Bär und der Cojote. Letzterer entspricht, wie ich aus dem sunjischen Tierkreise und den Namen der 13 Medizingesellschaften dieses Volkes ermittelt habe (Or. Archiv. III S. 155 ff.), dem Affen der Dodekaoros. Der Affe gehört also auch in Amerika zum Westen. Nach Selers Angaben (Ges. Abh. V S. 188 und 298) heisst in Mešiko der Westen die Gegend der Weiber. So mag es sich wohl erklären, dass der einzige weibliche Planet mit dem Westen in Zusammenhang gebracht wird. Als weitere Parallele erwähne ich noch, dass in den westafrikanischen Kalebassentierkreisen die Mondsichel mit der Venus statt des Affen des iranischen Tierkreises auftritt (Anthropos IX S. 73).

Unerklärt bleiben zunächst noch Nr. 3 Schwein—Hund, und 12 Wurm—Wasser, sowie der überzählige Truthahn.

Das dreizehnte Tier, der Truthahn ist an dieser Stelle etwas ganz Neues. Aus Čaudjo kennen wir das Erdeichhörnchen und auf den westafrikanischen Kalebassentierkreisen die Antilope als dreizehntes Tier. Beides sind Tiere, die dem Elemente Erde entsprechen. Bei den Sunji haben wir in einem besonderen Falle die Antilope, auch wohl ein Erdtier, als mittleres neuntes Tier. Weiteres im Or. Arch. III.

Der Truthahn geht augenscheinlich von einer Tierkreisform aus, die den König Pfau als Herrn der Welt kennt. Als solcher wird er in den beiden neuen mešikanischen Tierkreisen das Mittelfeld besetzt haben. Aber für den gegenwärtigen Entwickelungsstand derselben trifft diese notwendige Folgerung nicht mehr zu. Die Reihenfolge der Gestalten des Codex Perez 24. 23 spricht dagegen. Hier stehen die vier Tiere Schildkröte, Skorpion, Truthahn, Wurm unmittelbar hintereinander, der Jaguar aber hinten, an letzter Stelle, von den vieren durch sechs Gestalten getrennt. Das spricht dafür, dass der Jaguar das Mitteltier ist. Es ist sicher auch kein Zufall, dass auf dem westafrikanischen Kalebassentierkreise der dem Jaguar, dem Zauberer, entsprechende Fetischstuhl eine Art von Mittelstellung einnimmt. Er bildet die letzte Ecke des Sechsecks. Die weitere Lesung geht links und rechts vom Fetischstuhl aus (Anthropos IX S. 79 Abb. 10). Auch hier hat man noch eine Vorstellung von der Bedeutung des Bildes.

Nachdem so der Truthahn entthront worden war, und sich der Jaguar [1] auf den Zauberstuhl gesetzt hatte, wurden die vier Tiere, die ihn umgaben, systematisch den vier Elementen zugeordnet. Die Schildkröte als Wassertier blieb. Der Frosch als Wasser- und Feuertier musste einem entschiedenen Feuertiere, dem Skorpion, Platz machen, der Truthahn vertrat die Luft, und für das Wasser wurde ein Erdtier, der Wurm, eingesetzt. Ueber den Zusammenhang der vier Tiere mit den Himmelsrichtungen, Elementen, Farben usw. habe ich im dritten Bande des Orientalischen Archivs einigen Stoff beigebracht.

Nachdem so bis auf das Schwein die Abänderungen der neuen Tierkreise ihre Deutung gefunden haben, muss die Reihenfolge durch das vorauszusetzende Instrument erklärt werden. Die Nummern 1—8 des Nonnenhaustierkreises entsprechen den Nummern 5 — 12 des Tagesnamentierkreises, nur ist anzumerken, dass dort der Ausgangspunkt der Ablesung verschoben erscheint. Man beginnt mit Nr. 12 und fährt mit den Nrn. 5, 6, 7 usw. fort. Das gleiche Bild ergibt sich für die Nrn. 9—13 des Nonnenhaustierkreises, die zwar den Nrn. 1—4 des Tagesnamentierkreises entsprechen, aber die gleiche Verschiebung des Ausgangspunktes zeigen.

Das zu rekonstruierende Instrument ist also in den wesentlichen Punkten mit dem von mir entworfenen Maja-Instrumente (Or. Arch. III S. 8) gleich. Nur ist es dem Schema der 13 Tiere anzupassen (vgl. Or. Arch. III S. 158 Abb. 6), und die Tiere der Mitte sind den obigen Ausführungen entsprechend umzugruppieren. Die Lesung ist regelmässig mit Rückläufigkeit im inneren Ringe (vgl. Abb).

Die arabischen Ziffern geben die Reihenfolge der Gestalten des Nonnenhaustierkreises an, die römischen die des Codex Perez 25—23.

Der Codex Perez 24. 23 hat, wie schon bemerkt, eine andere Reihenfolge.

1 [Krokodil]
2 Schlange

3 Schildkröte
4 Skorpion
5 Truthahn
6 Wurm

7 Vogel
8 Schwein
9 Schmetterling
10 Venus (?)
11 Sonne (?)
12 Skelett
13 Jaguar

Zur Ablesung brauchen wir kein neues Instrument. Es sind nur ein paar Regeln zu beachten. Man geht vom gleichen Ausgangspunkte aus wie beim Nonnenhaustierkreise und zählt im äusseren Ringe auf der rechten Seite des senkrechten Mittelstriches immer ein Tier oben und eins *unten* [Krokodil], *Schlange;*

[1] Der Jaguar ist ein Erdtier. In den „Anales de Quauhtitlan" werden die vier Weltalter erwähnt, deren Namen 4 Jaguare, 4 Winde, 4 (Feuer) Regen, 4 Wasser zu den Elementen Erde, Luft, Feuer und Wasser gehören. Der Jaguar entspricht der Erde. (Weiteres Seler: Ges. Abh. V. S. 178 ff.).

Vogel, *Schwein*. Auf der linken Seite des senkrechten Mittelstriches wird umgekehrt das *untere* Tier vor dem oberen gelesen. Der innere Kreis wird in entgegengesetzter Reihenfolge gelesen, dergestalt, dass man im Kreise herumgeht.

Wem diese Künstelei wider den Strich geht, den verweise ich auf das nach den Abbildungen bei Bowditch von mir hergestellte Schema von Jahreszykluskreisen der Maja (Or. Arch. III S. 5 Abb. 4). Ich habe alles figürliche Beiwerk weggelassen, und allein die Zahlen gebracht.

Als Ergebnis meiner Ausführungen darf ich es wohl aussprechen, dass die beiden neuen Tierkreise aus Mešiko unter sich auf engste verwandt, und nur verschiedene Ablesungen von demselben Instrumente sind, dass sie ferner dem von mir ermittelten Tagesnamentierkreise sehr nahe stehen, aber einer anderen Entwickelungsreihe angehören. Alle drei sind, wie ich hier wohl nicht zu wiederholen brauche, altweltlicher Herkunft.

Alle Tierkreise, die irgendwo in der Welt auftauchen, sind eine Erfindung der alten Welt, und sind von ihrer Heimat ausgewandert. So erklären sich die sonderbaren Entwickelungserscheinungen, die allenthalben gleichartig sind. In Čaudjo hat sich beispielsweise aus einer Urform von 13 Gestalten ein Gebild aus 9 und eins von 12 entwickelt. Dieselben drei Typen finden sich bei den Sunji in Neumexiko. In Mešiko fehlt uns nur noch der Nachweis des neungestaltigen Typus. Dieser Nachweis wird nicht lange auf sich warten lassen, da neben den 13 Himmeln auch 9 Höllen in Mešiko bekannt sind, und Himmel wie Höllen gleichzeitig die Stationen sind, die die Sonne durchläuft, d. h. — Tierkreiszeichen. Eine Durchforschung der mešikanischen 13 Herren der Tages- und der 9 Herren der Nachtstunden wird sicher noch manche Ueberraschung bringen.

Besprechungen.

Bousset, Wilhelm: Kyrios Christos Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. XXIV, 474 S. gr. 8°. M. 12, geb. M. 13 Göttingen, Vandenboeck und Ruprecht 1913. Bespr. von Wilhelm Erbt, Neumünster.

Bousset will in seiner umfangreichen Arbeit eine Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus geben. Er geht über das Neue Testament hinaus in der richtigen Erkenntnis, dass mit ihm noch kein Abschluss in der Entwicklung gewonnen ist, und er endet mit Irenaeus, weil dessen Vermittlungstheologie einen vorläufigen Ruhepunkt darstellt. Entschlossen begreift er das Christentum als eine Erscheinung, die im Zusammenhang mit ihrer Umwelt betrachtet werden muss. Er rechtfertigt dieses Vorgehen gegen zu erwartende Einwände, etwa dass die Blütezeit des Mysterienwesens im römischen Reich erst an das Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts falle, dass der genaue Altersbeweis für viele der in Betracht kommenden Zeugnisse noch nicht geführt, dass der Apostel Paulus so wesentlich nicht aus dem hellenistisch-orientalischen Milieu zu begreifen sei. Diese entschlossene Stellungnahme bedeutet einen Fortschritt gegenüber den bisherigen Versuchen, den Zusammenhang Jesu und der Urgemeinde mit der Welt des Spätjudentums, die Berührung der christlichen Theologie mit der griechischen Philosophie, das Zusammentreffen des Christentums mit dem Mysterienwesen und der Gnosis zu beleuchten. Wie einst der Neuhumanismus in der griechischen Kultur die zur Vollkommenheit entwickelte Natur sah, so erschien das Neue Testament in seinen einzelnen Teilen unserer Theologie mehr oder weniger als die Vollendung des Alten Testaments. Eine solche Betrachtung, die von einem vorgefassten Werturteil ausgeht, hat keine wissenschaftliche Berechtigung; sie konnte sich auch nur solange halten, als die Erforschung des Hellenismus noch nicht in Angriff genommen und das alte Morgenland unbekannt war. Sie flüchtete das Palästina des ersten nachchristlichen Jahrhunderts in dieselbe Abgeschiedenheit, in die Wellhausen das Kanaan der vorprophetischen Zeit versetzt hatte.

Bousset verspricht sich von der neuen Betrachtungsweise besondere Aufschlüsse für die Gedankenwelt und die Gefühlshaltung des Apostels Paulus und des johanneischen Kreises. In der Tat gelingt es ihm, sie hier besonders fruchtbar zu machen. Aber es gilt sie auch auf Jesus selbst und seine unmittelbaren Jünger anzuwenden, um den Ausgangspunkt der Geschichte des Christusglaubens zu gewinnen. Bousset begnügt sich mit der Unterscheidung der palästinensischen und der heidenchristlichen Urgemeinde. Jener weist er die Wertung Jesu als des Menschensohnes zu; er leitet diese Vorstellung aus Daniel, aus der apokalyptischen Ueberlieferung ab. Allein „Menschensohn“ findet sich bereits als Titel Hesekiels, der in Babylonien aufgetreten ist. Damit werden wir auf die Heimat dieser Vorstellung gewiesen. Sie war also Gut des Morgenlandes, das sie dem Hellenismus geliefert hat. Wenn Jesus so von der palästinensischen Urgemeinde bezeichnet wurde, so sprach sie nicht bloss zum Judentum, sondern deutlich und vernehmlich zur gesamten hellenistischen Welt. Mit dieser Wertung Jesu war der

Uebergang des Christusglaubens aus dem jerusalemischen Kreise zum „Heidentum" gegeben. Den altorientalischen Sinn dieser Vorstellung hat Winckler dahin festgestellt, dass mit ihr „der Prophet, der das neue Zeitalter eröffnet, gekennzeichnet wird" (Forschungen III S. 299). Bei Paulus finden wir sie, eigenartig ausgebaut, wieder in der Entgegensetzung von Adam und Christus. Hier stellt Bousset auch fest, dass „der weitverbreitete hellenistische Mythos vom Urmenschen wahrscheinlich dahinter steht."

Führt uns aber die Wertung „Jesus der Menschensohn", wie sie die jerusalemische Urgemeinde vorgenommen hat, bereits in die hellenistische Gedankenwelt und Stimmung, so erhebt sich die Frage nach der Zusammensetzung dieser Gemeinde, der Stellung Jesu selbst zum Hellenismus. Man wird hier an meinem Unternehmen, Jesus für das Kapernaum am Mittelmeer in Anspruch zu nehmen, ihn mit einem hellenistischen Judentum (Phönizien, Zypern) in Verbindung zu bringen — man beachte die griechischen Jüngernamen Andreas, Bruder des Petrus (!), und Philippus —, die Bedeutung der Jüngerschaft am Mittelmeer für die Anfangszeiten der Urgemeinde zu betonen, nicht gut vorübergehen können. Schon bei Jesus wird man das Verhältnis zur hellenistisch-orientalischen Umwelt ernstlich zu prüfen haben. Anderseits aber entsteht die Frage, wie die Kämpfe um das Heidenchristentum möglich geworden sind, wenn die christliche Bewegung von Anfang an schon in einem nahen Verhältnis zum Hellenismus stand. Hier verdienen die Beziehungen Jesu und seines Bruders Jakobus, der nach anfänglicher Ablehnung plötzlich als der Führer der Urgemeinde auftaucht, zur Täufersekte einer weiteren Untersuchung, als sie Bousset anstellt und für gut hält. Von dort her stammt nach meiner Meinung die hartnäckige Wendung zum Judentum, die Einführung der Taufe und des Fastens; so ist Petrus, mit bestimmt durch die ernste Bedrohung der Gemeinde durch das Judentum, in die Unsicherheit und schließliche Abhängigkeit gebracht worden, wie sie uns besonders Akt. 11 und Gal. 2 zeigt; so ist das Bild Jesu teilweise umgezeichnet worden: er habe das Gesetz selbst genau befolgt (Mark. 1,44, Luk. 2,39, Matth. 5,17), während er nach der ursprünglichen Ueberlieferung nicht einen neuen Lappen auf ein altes Kleid setzen und nicht jungen Wein in alte Schläuche füllen mochte. So ist man schliesslich zur Absage an Kapernaum, Bethsaida und Chorazin gekommen, wo die Elemente sassen, die das Christentum in die hellenistische Welt hinaustrugen (Matth. 11,20—24), zur Bearbeitung der Jesusgeschichten, die diese Orte vom Meer in die Abgeschiedenheit des Sees Genezareth verlegt. Wie heiss und erbittert der Kampf geführt wurde, zeigen uns die leidenschaftlichen Worte des Apostels Paulus wider seine Gegner.

Auch die Jesusgeschichten der Evangelien bespricht Bousset von seinem Standpunkte aus. Da ist es für mich interessant, dass auch er von Legenden redet im Gegensatze zu der rationalistischen Verflachung der Wundergeschichten durch die herkömmliche Auslegung. Es ist klar, dass auch die Erzählungen im Dienste der Wertung des Meisters stehen. Wie man mit dem Vorstellungskomplex „Menschensohn" seine Welt-Bedeutung festzustellen suchte, so brachte man mit ihrer Hilfe die erlebte Wirklichkeit in Einklang mit seiner nachträglich gewonnenen Einschätzung. Wir müssen uns mit dieser Art der Darstellung erst mühsam abfinden; und auch Bousset gelingt dies nicht so ganz. Die alte Zeit hatte mit ihrer Gebundenheit des geistigen Lebens in Griechenland wie im Orient die Religion der Polis gehabt; mit der festen Ordnung und Leitung der Polis verband sich ein fester Kultus und ein Umriss mythushaltiger Erzählungen über Gottheit und Heiligtum, wie wir sie auch für den Orient durch die Ausgrabungen wiedergefunden haben. Je und je haben sich nun Geister erhoben, die von der Ordnung und Leitung der Polis, von den durch sie bedingten religiösen, sittlichen und sozialen Verhältnissen nicht befriedigt wurden; gegen die Gebundenheit wehrte sich das Individuum. Diese Leute haben ihren Anhang gefunden, gelegentlich bestieg selbst im Orient gar einer ihrer Jünger den Thron, wie Amenophis IV. Im Gegensatz zu der herrschenden Ordnung musste sich eine solche Bewegung ihre Ausdrucksmittel schaffen. So entsteht im Morgenlande, das hier in Betracht kommt, auf palästinensischem Boden für uns noch deutlich erkennbar, weil hier die Bewegung zu einem teilweisen Siege geführt hat, die prophetische Rede und die Prophetenlegende, jene in umfangreichen Stücken, diese nur bruchstückartig erhalten. Wir sehen, wie jene mit mythushaltigen Vorstellungen wirtschaftet, indem sie die erstrebte Aenderung der Verhältnisse als von der Gottheit gewünscht mit den hergebrachten Bildern von ihrem Wirken in der Welt hinstellt. Die Prophetenlegende dagegen beschreibt angeblich die Wirksamkeit ihres Helden und verwendet dazu mythushaltige Erzählungen. Schilderten die Vertreter der herrschenden Ordnung im Tempel etwa Marduk als den Erlöser, so wurde der Wortführer einer besse-

ren Ordnung von seinen Anhängern durch eine Darstellung seiner Taten so gezeichnet, dass man ihn als den Sendling, als die irdische Verkörperung des wahren Erlösers, wie man ihn sich wünschte und dachte, sofort erkannte: so stand mythushaltige Göttergeschichte gegen mythushaltige Prophetenlegende. Da weckt Elia einen Toten auf, da vermehrt Elisa Oel und Brot, heilt einen Aussätzigen, da wirft man Jeremia in den Bôr. Auf diese Weise entstand in den langen Zeiten, in denen im Orient die Religion der Polis herrschte, eine feste Masse von Prophetenlegenden, alle mythushaltig gleich den mythushaltigen Erzählungen über Gottheit und Heiligtum der Polis, verwendbar für ähnliche Fälle. Diese Masse war Eigentum von Schichten, deren literarische Erzeugnisse nicht in das Archiv der Polis kamen, deren Leben nicht Gegenstand der offiziellen Geschichtsschreibung wurde. Wohl aber bediente sich die Polis unter Umständen dieser Kreise, wie sie noch öfters Anlass hatte, sie zu unterdrücken. Der Hellenismus nun hat ihnen freien Spielraum geschaffen. Die Zeiten der Polis waren zu Ende. Da blühten die Kultgenossenschaften auf, in denen der einzelne Halt suchte. Diese Kultgenossenschaften, unter ihnen die christliche Gemeinschaft, sind die Erben der altorientalischen Prophetenlegende, wie auch der griechischen Philosophie, wie überhaupt des ganzen für sie brauchbaren Besitzes jener ursprünglich Polis-feindlichen Kreise und Bewegungen, die das Recht des Individuums gegen die geistige Gebundenheit verfochten hatten.

Wenn nun die Prophetenlegende auf einen Meister angewandt wurde, so musste Dichtung und Wahrheit anstatt eines Geschichtsbildes entstehen, bald reine Dichtung, wie etwa der Totenerwecker, der Brotvermehrer, bald dichterisch ausgeschmückte Wirklichkeit, wie der im Schlamm des Bôr versinkende Jeremia; nur der Schauplatz wird immer den festen Boden darstellen, von dem aus die kritische Betrachtung ausgehen kann. Das Evangelium gibt uns also keine Geschichte in dem Sinne, wie wir das Wort fassen. Bousset nennt es zutreffend das vom Standpunkt des Glaubens an den Menschensohn gezeichnete Bild Jesu von Nazareth. Er hat recht, wenn er Markus nicht den Schöpfer der evangelischen Tradition nennt. Aber er wird zugestehen müssen, dass die mündliche Ueberlieferung, die vor ihm liegt, nicht wild gewachsen sein kann; denn sie musste mit dem leitenden „Standpunkt des Glaubens an den Menschensohn" in Einklang stehen. Wer Jesus so seinen Jüngern nach der Katastrophe vorgestellt hat, der hat auch das Bild von ihm gezeichnet, zum mindesten die Zeichnung überwacht; betont doch Bousset später sicher richtig, dass die Umzeichnung des Bildes im Johannesevangelium zusammenhängt mit der veränderten Wertung Jesu.

Er unterscheidet im Markus bestimmte Erzählungsgruppen. Aber hier erhebt sich die Frage: wenn von einem bestimmten Standpunkt aus ein Bild Jesu mit Hilfe der vorhandenen Prophetenlegende entworfen wurde, welches Hilfsmittel gab er an die Hand, das Bild zum Ganzen zu ordnen? Ohne es gewiss zu wollen und die Folgerung zu bedenken, ist Dibelius bei der Behandlung der Geisterwelt im Glauben des Paulus zu dem Ergebnis gekommen, dass bei diesem „auch die Menschwerdung Christi schon eine Höllenfahrt ist." Also astralmythologische Gedankengänge drängen sich bei der Betrachtung dieser Dinge von selbst auf. Eine Hadesfahrt durchläuft einen bestimmten Weg; wie Istars Höllenfahrt zeigt, gehört dazu „eine Behandlung nach den alten Gesetzen", Entäusserung, Erniedrigung, Gehorsam (Phil. 2, 7—8). Hat die Urgemeinde Jesus als den Menschensohn begriffen, so war damit auch sein Erdenleben in eine bestimmte Beleuchtung gerückt, so waren bestimmte Stationen als von ihm durchlaufen nachzuweisen. Die Zerteilung des Markusevangeliums in Erzählungsgruppen tut es also nicht, ebensowenig wie die Literarkritik im Alten Testament das Heil bringt. Jede Erzählung an ihrem bestimmten Platze sagt etwas in dem alten Evangelium, das gilt es festzustellen. Matthäus und Lukas sind schon Bearbeitungen späterer Zeiten, sie sind Zusammenfassungen für den Unterricht, der allen Stoff, auch die Prophetenrede, handlich vereint zu besitzen begehrt. Im Markusevangelium in seiner Urgestalt aber haben wir den klassischen Versuch der Urgemeinde vor uns, das Erdenwallen des Menschensohnes zu beschreiben, „den Anfang des Evangeliums." Dieses Erdenwallen wird als das Wirken des προφήτης ἄτιμος begriffen: „in sein Eigentum kam er, und die Seinen nahmen ihn nicht auf", verurteilt von der Obrigkeit, verlassen ihn alle am Ende, verleugnet ihn Petrus, und die Frauen fliehen entsetzt vom Grabe.

Bousset leugnet endlich die Frage der Geistesbegabung für die palästinensische Gemeinde; mit Unrecht. Das Geistempfangen bei der Aufnahme in die Christusgemeinde, das Schauen des Auferstandenen in der Verzückung muss das Ursprüngliche gewesen sein

gegenüber der Wassertaufe und der Betonung des Namens Jesu. Gegen die Ursprünglichkeit der Wassertaufe spricht Mark. 7,1 ff. Wenn die Taufe erst durch die streng jüdisch orientierte Täufersekte hereingebracht ist, so ist das Geistempfangen bezeichnend für die hellenistisch-jüdische Jüngerschaft am Mittelmeer und ist von hier aus für die heidenchristliche Urgemeinde bezeichnend geworden.

Wenn ich an dem Beispiel der palästinensischen Urgemeinde zu zeigen versucht habe, dass Boussets Arbeit noch mancher Ergänzung vor allem aus einer lebendigen Kunde des alten Orients heraus bedarf, so begrüsse ich und möchte ich die Entschlossenheit bestärken, mit der er das Christentum als eine Erscheinung aus der Welt des Hellenismus zu begreifen sucht. Gewiss wird diese Entschlossenheit weitesten Kreisen Besorgnis einflössen; man wird sie Hypothesenfreudigkeit, Lust an Einfällen und Unbeweisbarem schelten, wie das so üblich ist. Aber wie die klassische Altertumswissenschaft, die das Dogma von dem Idealvolk der Hellenen zerstören musste, gleichwohl nur dazu beigetragen hat, uns die hellenische Kultur als eine Hauptgrundlage unserer Kultur nach ihrem Werden und Wesen nahezubringen und verständlich zu machen, so wird auch die neue Erforschung des Christentums wohl manches ehrwürdige Dogma haltlos machen, aber sie wird die Menschen von einst, wie sie wirklich waren, uns wieder schauen lassen. Und zuletzt nicht von Dogmen, sondern von lebendigem Menschentum lebt die Religion.

Traugott Mann: Der Islam einst und jetzt. Mit 166 Abb., darunter vier mehrfarbigen Einschaltbildern und einer farb. Karte, 162 S. Lex. 8°. M. 4 —. Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1914. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Dieses, für einen weiteren Leserkreis bestimmte, 32. Heft der von Ed. Heyck herausgegebenen „Monographien zur Weltgeschichte" behandelt Seite 1—9 Arabien vor dem Islam, S. 10—78 Muhammed und den Koran, S. 79—150 den Islam im Mittelalter und in der Neuzeit. Tatsächlich beträgt der Umfang des Textes nicht 150, sondern höchstens 70 Seiten, da von den 162 Textabbildungen 27 eine ganze Seite, 34 mehr als eine ½, die übrigen 101 im Durchschnitt ⅓ Seite einnehmen. Wer einen so umfangreichen und weitschichtigen Stoff wie die Geschichte des Islam auf einen derartig knappen Raum zusammenpressen, aber dabei doch eine lesbare Darstellung geben will, wird fast mit Notwendigkeit dazu geführt, den Stoff einseitig auszuwählen, die Gegenstände mehr zu streifen und über die Schwierigkeiten leicht hinweg zu gehen. Man kann aber nicht leugnen, daß der Verfasser dabei mit unleugbarem Geschick verfahren ist. Am meisten springt die Ungleichmässigkeit der Stoffbehandlung ins Auge, indem dem Leben Muhammeds so viel Raum gewidmet ist wie der gesamten folgenden Entwickelung bis zur Neuzeit. Deshalb erscheint der Inhalt des 4. und 5. Kapitels allzu knapp und dürftig, während das zweite Kapitel, welches die geringsten Schwierigkeiten bot, zu ausführlich geraten ist. Zum Teil ist diese Ungleichmässigkeit durch die zahlreichen Abbildungen verschuldet. Trotzdem möchte ich dieselben nicht gerne missen, da sie, gut ausgewählt und technisch vorzüglich gelungen, als Bilderbuch zu der Geschichte des Islam einen selbständigen Wert besitzen.

G. Kampffmeyer: Marokkanisch-arabische Gespräche im Dialekt von Casablanca mit Vergleichung des Dialekts von Tanger. (Lehrb. des Seminars f. Oriental. Sprachen zu Berlin Bd. 28.) XIII, 141 S. 8°. Geb. M. 6—. Berlin, G. Reimer, 1912 Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Die vorliegenden Gespräche sind seiner Zeit von dem deutschen Konsul Dr. Vassel, der früher Dragoman in Casablanca war, mit Hilfe eines Einheimischen aufgezeichnet worden. Sie lehnen sich stofflich an Martin Hartmanns bekannten arabischen Sprachführer an und haben schon in der handschriftlichen Form Offizieren wie Reichsbeamten, die in Marokko tätig waren, wertvolle Dienste geleistet. Der Herausgeber, Prof. Kampffmeyer, hat die Umschrift Vassels in die wissenschaftlich übliche umgesetzt und in Fussnoten bemerkenswerte Abweichungen des Dialektes von Tanger hervorgehoben, wobei ihn der Lector Mohammed Bel 'Arbi unterstützte. Auch viele andere wertvolle Erläuterungen sind beigefügt. Da ich keine eigene, selbständige Kenntnis des marokkanischen Arabisch besitze, kann ich nur sagen, dass die Auswahl des Gesprächsstoffes ausserordentlich zweckentsprechend ist und dass das Zusammenwirken zweier so hervorragender Kenner wie Vassel und Kampffmeyer, ganz abgesehen von den einheimischen Gewährsmännern, die unbedingteste Zuverlässigkeit gewährleistet. Beanstanden möchte ich, dass in der Lautbeschreibung S. X so veraltete und nichtssagende Bezeichnungen wie „starkes (emphatisches) t" für ط und „starkes s" für ص gewählt worden sind. Bei dem grossen und grundlegenden Anteil Dr. Vassel's an dem vorliegenden Werke hätte man erwarten sollen, dass sein Name auch auf dem Titelblatte genannt würde.

Die Zendhandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. Beschrieben von Christian Bartholomae. (Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae regiae Monacensis. Tomi I pars VII.) München, J. Palm 1915. XX, 70 u. 382 S. mit 17 Taf. Lex. 8°. Besprochen von Eugen Wilhelm Jena.

Dem Katalog der Sanskrithandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München (Tomi I paes V), den wir dem † Theodor Aufrecht, dem anerkannten Meister auf diesem Gebiete, als sein letztes Werk zu verdanken haben, ist nunmehr nach 6 Jahren das vornehm ausgestattete Verzeichnis der Zendhandschriften derselben Bibliothek gefolgt, die Professor Christian Bartholomae beschrieben hat. Die Bezeichnung ‚Zend Handschriften', unter der die Münchener Sammlung bisher geführt wurde, hat B., wenn schon sie falsch ist, nicht ändern wollen, wie er selbst in seinem Vorwort S. IX sagt: „es sind darunter nicht nur Handschriften von Awesta Texten zu verstehen, sondern auch von all jenen andern vielartigen Texten, die zu recht verschiedenen Zeiten in Iran und Indien auf dem Boden und im Geist der zoroastrischen Religion erwachsen sind: in mittelpersischer, neupersischer, Sanskrit- und Gujarati Sprache. Nach der Vorbemerkung des Herrn H. Schnorr von Carolsfeld, Direktors der K. Hof- und Staatsbibliothek, stammen diese Handschriften teils aus dem Nachlasse von Marcus Josef Müller und sind von seiner Hand geschrieben, teils aus dem des Professors Dr. Martin Haug in München. Bartholomae's Beschreibung der Münchener Zendhandschriften beansprucht einen weit grösseren Raum als die meisten andern Werke der Art, weil er es erreichen wollte, dass die Arbeit, die dabei von ihm zu leisten war, nicht nochmals braucht verrichtet zu werden. Daher die breiten ins Einzelne gehenden Inhaltsangaben, daher die umfangreichen Textauszüge. Wie kaum ein Anderer war Bartholomae gerade für diese mühselige, grosse Selbstentsagung fordernde Arbeit geeignet, die so hohe Anforderungen an die Gelehrsamkeit und philologische Akribie stellt. Er hat innerhalb vier Jahren ein Werk vollendet, das nicht nur allen, die sich in der Gegenwart mit iranischer Philologie, insbesondere mit dem Studium des Awesta befassen, willkommen sein, sondern auch von Fachgenossen künftiger Generationen dankbar benutzt werden wird.

Die Anordnung des ganzen Werkes ist folgende. Nach einer Vorbemerkung und einem Vorwort, einem Verzeichnis der Abkürzungen von Büchertiteln und Schriftstellernamen folgt die eigentliche Beschreibung der ihrem Werte nach sehr verschiedenen Handschriften in zwei Abschnitten. Der erste umfasst die in Europa gefertigten, in der Hauptsache Abschriften, Auszüge und Notizen aus der Handschriftensammlung der Pariser Nationalbibliothek von M. J. Müller's Hand, die er in den dreissiger Jahren des vorigen Jahrhunderts angefertigt hat. Die nachträgliche Einbeziehung dieser Handschriften machte erstens die störende Doppelheit der Seitenzählung mit ff. und 1 ff. notwendig, sodann eine teilweise Aenderung der Handschriftennummern, die, wie B. (Vorw. VIII, IX) mitteilt, leider bei der Korrektur mehrfach unberücksichtigt geblieben ist, endlich eine Anzahl von Ergänzungen, die sich nur zum Teil bei der Korrektur haben einfügen lassen, während für die übrigen auf die Nachträge am Ende des Buches verwiesen wird. Der zweite, umfangreichste Teil enthält die in Asien gefertigten Handschriften. Hieran schliessen sich 1) ein Namensregister, Verzeichnis aller aus den Handschriften angeführten Parsi-Gelehrten, Verfasser, Uebersetzer, Schreiber u. s. w., sowie ihrer Väter und Vorväter; 2) ein Sachregister, Titel oder Inhalt der aus den Handschriften verzeichneten Texte und Textstücke; 3) ein Wortregister, Verzeichnis der besprochenen oder aus besonderen Gründen hervorgehobenen iranischen Wörter. Den Schluss bilden zahlreiche Nachträge und Verbesserungen. Als Anhang sind beigegeben 17 prächtige Lichtdrucktafeln mit Wiedergaben einzelner Seiten aus den besprochenen Handschriften. Sie sind mit gutem Bedacht gewählt und sprechen für sich selbst. Um sie für palaeographische Arbeiten leichter benutzbar zu machen, sollen sie auch in einer Sonderausgabe erscheinen.

Bartholomae hat sich nicht damit begnügt, die einzelnen Handschriften nach Zahl, Grösse und Beschaffenheit der Blätter, der Anzahl der Zeilen auf jeder Seite unter kurzer Angabe ihrer Herkunft und ihres Inhalts zu beschreiben und auf Missgriffe in denselben aufmerksam zu machen, sondern er hat sie namentlich auf ihren Wert für wissenschaftliche Ausbeute sorgfältig geprüft und das Ergebnis mitgeteilt. In dieser Hinsicht verdienen als wichtig hervorgehoben zu werden M 49. 13, M 50. 4, M 51ª. 10 (Fundgrube für viele seltene Wörter, zu deren Verwendung andere Texte keinen Anlass bieten, z. B. Namen von Edelmetallen, Edelsteinen, Baumfrüchten und Stoffen, S. 49), M 51ᵇ. 21 (S. 57), M 52, M 55, M 59ᵇ, M 66, M 67, M 68. 3, M 74, M 80, M 82. Er weist ferner hin auf viele Ungenauigkeiten, Lücken und Irrtümer Blochet's in dessen ‚Catalogue des Manuscrits Mazdéens . . . . de la Biblio-

thèque Nationale, Besançon 1900'[1] auch auf einige Missverständnisse West's, gibt Ergänzungen zu Spiegel's und Darmesteter's Arbeiten, zu Justi's Namenbuch und Geldner's Mitteilungen über Awesta-Texte, und Richtigstellungen einiger Artikel in seinem Altiranischen Wörterbuch. Ueberall, wo sich Gelegenheit bietet, werden Fragen berührt, die sich auf Etymologie, Lexikographie und Textkritik beziehen. Vgl. z. B. S. *35, Note 3, S. *37, Note 4, S. 19, Note 1 u. 2, S. 23, 24, 25, Note 2, S. 27, S. 30,[2] S. 37, Note 2, S. 40, Note 1—3, S. 79, Note, S. 113, Note 1—8, S. 114—117, S. 121, Note 1, S. 122, Note 2, S. 123, Note 1—2, S. 125, Note 2 u. 4, S. 127, Note 1—4, S. 128, Note 1 u. 4, S. 134, Note 4 u. 5, S. 135, Note 2—5, S. 137, Note 3, S. 138, Note 1—4,[3] S. 139, Note 1—5, S. 141,[4] Note 4, 5, 7, S. 181[1], Note 1—3, S. 265, Zeile 25, Note 2.

Zum Schluss noch einige Druckfehler aufzuzählen und zu verbessern, um darzutun, dass ich des Verfassers Werk mit der ihm gebührenden Aufmerksamkeit gelesen habe, halte ich hier nicht für angebracht. Sie finden meines Erachtens ihre genügende Entschuldigung in dem schwierigen Druck, bei dem viele Sanskrit-, Gujarati-, Zend-, Pahlavi-, arabisch-persische Buchstaben verwendet worden sind, und nicht zum geringsten, wie Bartholomae im Vorwort S. IX sagt, in den jüngsten Zeiten, die der Korrigierarbeit nicht eben günstig waren. Die meisten finden sich bereits in der auf den letzten Seiten gegebenen Zusammenstellung berichtigt, andere wird jeder Kundige leicht verbessern, manche sind auch schwer nachzuweisen, weil man die einzelnen Handschriften geprüft haben müsste. Freuen wir uns vielmehr des dargebotenen Werkes, das für deutsche Gelehrsamkeit und deutschen Gelehrtenfleiss ein vortreffliches Zeugnis abgibt.

---

[1] Vgl. S. *8, Note 1 u. 2, S. *13, Note 3, S. *15, Note 2, S. 16, Note 4, S. *20, N. 2, S. *21, N. 3, S. *23, N. 2, S. *26, N. 1 u. 2, S. *32, N. 5, S. 33, N. 1, S. *34, N. 1 u. 2, S. *37, S. *38, S. *41, S. *49, N. 1, S. *55, N. 1, S. 151, N. 1, S. 153, Zeile 21.

[2] S. 30, Z. 13 bedeutet رقبتن offenbar ‚*Zauberei*', entsprechend dem arabischen رُقْبَة. Das dem entstammende, in gleicher Bedeutung im Neupers. gebrauchte رقبة verzeichnet J. J. P. Desmaisons in seinem ‚Dictionnaire Persan-Français, publié par ses Neveux (Rome 1908—14) Vol. II, p. 40a.

[3] S. 138, Z. 27 ist jedesfalls لنج zu lesen, das bei Vullers sich vorfindet s. v. لُنج 3) is, cuius manus et pedes torpore laborant. Ebenso heisst es bei Desmaisons a. a. O. s. v. لُنج, *loundj* 4) qui a perdu l'usage des pieds et des mains. Diese Bedeutung passt recht gut zu dem kurz vorher erwähnten کور, blind. Es handelt sich hier um Leute, die infolge ihrer Blindheit und Lähmung auf die Hilfe ihrer Mitmenschen angewiesen und zu Dankbarkeit verpflichtet sind.

[4] Das S. 141, Z. 19 im Text erwähnte arab.-pers. Kompositum آب نباتی bedeutet im Gegensatz zu dem gleich darauf folgenden آب پاک, dem reinen Wasser, ganz im allgemeinen ein solches, das Zusätze von Pflanzenbestandteilen enthält und zum Waschen, zu aromatischen Umschlägen und zu Bädern verwendet wird, ebenso wie آب معدنی Mineralwasser im Allgemeinen bedeutet, während eine besondere Art desselben, z. B. das Selters- (Soda-)wasser durch das dem Französischen entnommene ‚*eau de Seltz*' اُودسَلْس bezeichnet wird. Das Kölnische Wasser, das ja auch zum Waschen etc. gebraucht wird, enthält neben anderen Bestandteilen Bergamott-, Zitronen-, Lavendel- und Thymianöl. Vuller's Angabe s. v. آب نبات 1) ‚*aqua plantarum*' ist zu unbestimmt. 2) passt nicht für unsere Stelle, wo von einem Mischtrank nicht die Rede ist. Bestimmter sagt Desmaisons a. a. O. Vol. I, 4a s. v. ‚*eau, suc des plantes en general*'.

[1] S. 181, Z. 4 findet sich unter den 4 Gewerben das des Gerbers کلغار. Bei Desmaisons heisst es s. v. کلغر *kalghar 1) laine très douce*, سوف ناعم, ähnlich im Dictionnaire Turc-Français par I. O. Kieffer et T. X. Bianchi (2 Voll. Paris 1835—37) s. v. کلغر *gulghar: laîne fine de chèvre*. Man könnte demnach vielleicht eher an das Handwerk des Filzmachers denken, der auch wie der Gerber Tierfelle bearbeitet, aber die von diesen gewonnene Wolle und Haare zu dem im Orient viel gebrauchten Filz verarbeitet.

Johannes Walther: Zum Kampf in der Wüste am Sinai und Nil. Beobachtgn. u. Erlebnisse. 65 S. m. 38 Bildern u. 1 Karte. 8°. Leipzig, Quelle & Meyer 1916, Bespr. v. Walter Wreszinski-Königsberg i/P.

Der weitbekannte Hallenser Geologe gibt in dem schmalen Heftchen eine für das grosse Publikum bestimmte, aber auch für den Fachorientalisten lesenswerte Darstellung der geologischen Verhältnisse Aegyptens, der angrenzenden Wüsten und der Sinaihalbinsel, sowie der Bedeutung der verschiedenen Bodenformationen für unsere kriegerische Gegenwart. Seine mit historischen Rückblicken reich verwobenen Ausführungen verdienen deshalb besondere Beachtung, weil der Vf. die Gegenden aus eigener Anschauung genau kennt.

Diese sachlichen Ausführungen umrahmen ein einleitender Bericht über seine abenteuerliche Heimfahrt von Australien nach Ausbruch des Krieges und ein Ausblick auf die Wirkung der von den Engländern nach Möglichkeit geheim

gehaltenen Kriegsereignisse auf die mohammedanischen Untertanen.

Die selbstentworfene Karte der besprochenen Länder ist als besonders lehrreich zu rühmen, während die Bilder, — grossenteils nach eigenen Aufnahmen des Verfassers, — auf dem von dem Verlag gewählten Papier vielfach unansehnlich geworden sind.

Erklärung.

In der Theologisch Tijdschrift 1916 hat Herr Professor Böhl, Groningen, eine Reihe wichtiger Boghazköi-Texte in Transkription veröffentlicht. Diese Veröffentlichung ist durchaus widerrechtlich erfolgt und bedeutet einen schweren Vertrauensbruch gegen den verstorbenen Winckler und seine Rechtsnachfolger, gegen welchen ich als Herausgeber der Boghazköi-Texte und namens der hethitischen Sammlung der K. Museen als der Eigentümerin der Mehrzahl der betr. Texte öffentlich Verwahrung einlege. Böhls Transkription der hethitischen Texte wimmelt von Lesefehlern und ist daher als Unterlage für weitere Untersuchungen ganz ungeeignet. Berichtigungen gebe ich in der nächsten Nummer dieser Zeitschrift. Die Akkadischen Texte wird man in dem jetzt zur Ausgabe gelangenden 1. Heft der Keilschrifttexte aus Boghazköi finden.

Berlin, Oktober 1916. Otto Weber.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( )

Allgemeine Missionszeitschrift. 1916:
August. *E. Dahl, Nyamwesi-Wörterbuch (Wohlrab).

American Journal of Archaeology. 1916:
XX 2. Gustavus Eisen, The origin of glass blowing. — A. L. Frothingham, Babylonian origin of Hermes the snakegod, and of the caduceus.

Archaeologiai Értesitö. 1915:
XXXV 1—2. Géza Supka: Zur Revision des Schatzes von Nagyszentmiklós (Lesung der Inschriften als alttürkische). — Zoltán von Takács, Zu den Grundformen der Kunst der innerasiatischen Völker) von Mesopotamien und China beeinflusst).
3—5. Géza Supka, Einige numismatische Denkmäler der Hunnenherrschaft in Ungarn.

Berliner Philologische Wochenschrift 1916:
29. *Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (P. Jensen). — M. Lidzbarski, Mnaseas (lehnt den Einfall Wilh. Schulze's, dass dies auf Manasse zurückgeht, und der von Ed. Meyer, Ed. Norden, Harnack übernommen ist, mit Recht unter Berufung auf Clermont-Ganneau, der das Richtige schon gesehen hatte, ab).
30. *G. Bergsträsser, Pseudo-Galeni in Hippocratis de septimanis commentarium ab Hunaino q. f. arabice versum (Corpus medicorum Graecorum XI 2, 1 (F. E. Kind). — *I. Bacchisio Motzo, un opera perduta di Filone; per il texto del 'Quod omnis probus liber' di Filone; le 'Υποθετικά di Filone; il κατὰ Ἰουδαίων di Apione; la condizione giuridica dei Giudei di Alessandria sotto i Lagidi e i Romani (Otto Stählin). — *Arthur Stein, Untersuchungen zur Geschichte und Verwaltung Aegyptens unter römischer Herrschaft (Matthias Gelzer). — Max Pohlenz, Σαρδάνιος γέλως.

Deutsche Kolonialzeitung. 1916:
8. *Paul R. Krause, Die Türkei (Karsten). — *Franz Stuhlmann, Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England (E. Huber).

Deutsche Literaturzeitung. 1916:
25. J. Schleifer, Kalila und Dimnah.
27. *Alphons Steinmann, Die Welt des Paulus im Zeichen des Verkehrs (Walter Bauer). — *Eduard Seler, Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque (K. Sapper).
28. *B. Jacob, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch (J. Meinhold).
29. *J. Abelsson, Jewish Mysticism (J. Pollak).
30. Otto Weinreich, Foucarts „Mystères d'Eleusis".
31. *Friedrich Preisigke und Wilhelm Spiegelberg, Aegyptische und griechische Inschriften und Graffiti (W. Schubart).

Deutsche Rundschau. 1916:
Mai. Marie von Bunsen, Aus der Asiatischen Welt.
Juni. H. Prehn — v. Dewitz, Aus den Schicksalsjahren Persiens. — M. v. Bunsen, Aus der Asiatischen Welt (Schluss. In Kaschmir).

Geographische Zeitschrift. 1916:
7. *Karl Dietrich, Das Griechentum Kleinasiens (H. Zimmerer). — *Hermann Winterer, Aegypten. Seine staats- und völkerrechtliche Stellung (E. Oberhummer).
8. R. Marek, Südosteuropa und Vorderasien. — W. Schmidt, Der südarabische Kriegsschauplatz.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1916:
April. *G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten (H. Grapow).
Juni. *N. J. Schlögl, Die heiligen Schriften des alten Bundes. III 1: Die Psalmen (H. Torczyner).
Juli. *Bernhard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri Part X (Karl Friedr. W. Schmidt) — *C. Fredrich, Vor den Dardanellen, auf altgriechischen Inseln und auf dem Athos (Otto Kern). — *August Fischer, R. Brünnows arabische Chrestomatie neu herausgeg. (J. Schleifer).

Hist.-polit. Blätter f. d. kath. Deutschland 1916:
158 Bd. 4. H. Türkische Probleme.
158. Bd. 5. H. Türkische Probleme (Schluss).

Internat. Monatsschrift. 1915:
J. 10. H. 12. W. Schubart, Die Frau im griechisch-römischen Altertum.

Der Islam. 1916:
Bd. 7. H. 1/2. Hellmut Ritter, Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft. — Karl Philipp, Beiträge zur Kulturgeschichte Persiens nach Sa'dî. I. Waffen und Heerwesen im mittelalterlichen Persien. — J. J. Hess, Zur Enzyklopädie des Islam. — C. Brockelmann, Zu Islam VI 257 ff. — G. Jacob, Die 32 Farz. — *Georg Jacob, Schanfarà-Studien (R. Geyer). — *Arthur Christensen et J. Oestrup, Description de quelques manuscrits orientaux appartenant à la bibliothèque de l'Université de Copenhague (R. Hartmann). — *C. F. Seybold, Fleischer's Briefe an Hassler (R. Hartmann). — C. F. Seybold, Fleischers Brief an Philipp Wolff 1734 (im Anschluss daran einige Berichtigungen und Zusätze zu „Fleischers Briefen an Hassler". — *Festschrift Eduard Sachau zum 70. Geburtstage gewidmet (Josef Weiss). — *Johs. Pedersen Der Eid bei den Semiten (E. Littmann). — *W. Hass, Die Seele des Orients (O. Rescher). — *Ignaz Goldziher, Islam fordom och nu, studier i korantolkningens historia (von Tor Andrae ins Schwedische übertragen) (Walter Björkmann).

Jahrbuch des K. Deutsch. Arch. Inst. 1915:
XXX 4. H. Thiersch, Griechische Leuchtfeuer. — Kurt Müller, Frühmykenische Reliefs aus Kreta und vom griechischen Festland. — F. H. Weissbach, Die mässige Elle und die königliche Elle Herodots.

Keleti Szemle. 1915/16:
XVI 1—3. G. J. Ramstedt, Zur mongolisch-türkischen Lautgeschichte (III). — Wilhelm Pröhle, Balkarische Studien II. — *W. Bang, Zur Geschichte der Gutturale im Osttürkischen; *Hans Stumme: Türkische Lesestücke und türkische Lesestoffe (Bernhard Munkácsi).

Literarisches Zentralblatt. 1916:
19. *R. Dussaud, Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Égée (S. Feist).
28. *G. Jahn, Ueber den Gottesbegriff der alten Hebräer (Ed. König). — *W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria (G. Kr.). — *Walter Otto, Alexander der Grosse (E. von Stern). — *Gotthelf Bergsträsser, Verneinungs- und Frageartikel und Verwandte im Kur'ân (Brockelmann). — *Heinrich Kohl und Carl Watzinger, Antike Synagogen in Galilaea (S. Krauss).
29. *Georg Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische. 2. Aufl. II. Teil (Brockelmann)[1]. — *W. E Crum, Der Papyruscodex saec. VI—VII der Philippsbibliothek in Cheltenham; *Friedrich Preisigke u. Wilhelm Spiegelberg, Aegyptische Inschriften und Graffiti aus den Steinbrüchen des Gebel Silsile (Günther Roeder).
30. *Paul Wernle, Jesus und Paulus (Fiebig).
31. *Johannes Hempel, Die Schichten des Deuteronomiums (J. H.). — *Eduard Hertlein, Der Daniel der Römerzeit (K. J. Neumann).

Le Monde Oriental. 1916:
X 1. *Festschrift Gustav Sachau zum siebzigsten Geburtstag gewidmet (K. V. Zetterstéen).

Ostasiatische Zeitschrift. 1915:
4. H. H. 3. Zoltán von Takács, chinesische Kunst bei den Hunnen.

Schweizerische Theolog. Zeitschrift. 1916:
XXXIII. 2. u. 3. H. *Die Mischna, herausgegeben v. Beer u. Holtzmann (J. Wirz).

Sitzungsb. d. Kgl. Pr. Ak. d. W. Berlin. 1916:
XXXV. S. Konow, Indoskytische Beiträge.
XXXVI. XXXVII. XXXVIII. W. Bang, Studien zur vergleichenden Grammatik der Türksprachen.

Theologisches Literaturblatt. 1916:
13. *J. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung (P. Krüger).
15. *Maximilian Streck, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehs (Alfred Jeremias).

Theologische Literaturzeitung. 1916:
14. *G. Richter, Der ezechielische Tempel (J. Herrmann), — *Sam. Poznański, Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter (H. Torczyner).
15. *E. König, Hebräische Rythmik (Volz). — *R. Hartmann, Palästina unter den Arabern (Horten).
16/17. *Eduard Meyer, Reich und Kultur der Chetiter (P. Jensen, der eine ausführlicher Besprechung in den GGA in Aussicht stellt. Seine Charakteristik Meyers kann nur diejenigen überraschen, welche allen Ausführungen der OLZ gegen Meyer sich verschlossen haben D. R.). — *D. Hoffmann, Das Buch Deuteronomium (J. Herrmann). — P. Fiebig, Rosch-ha-schana (J. Mieses). — *Oriens Christianus N. S. Bd. 3, 2 — Bd. 5, 1 (Ph. Meyer).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

Erwin Merz, Die Blutrache bei den Israeliten (Beitr. z. Wissenschaft vom Alten Test., Heft 20). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. M. 3.60; geb. M. 4.60
Herrmann L. Strack, Jüdisches Wörterbuch. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1916. M. 5 —; geb. M. 6 —.
Eckhard Unger, Reliefstele Adadniraris III. aus Saba'a und Semiramis (Publicationen der Kais. Osmanischen Museen II). Konstantinopel, Druck von Ahmed Ihsan & Co., 1916. 12 Piaster.
University of Pensylvania. The Museum Journal V 4 VII 2.
*Oriens Christianus N. S. 6. Bd. I. H. 1916.
Peter Thomsen, Die Palästina-Literatur. 3. Bd. Die Literatur der Jahre 1910—1914. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1916. M. 14 —; geb. M. 15 —

[1] Brockelmann's Schlusssatz über wissenschaftlichen Anstand nimmt sich in seinen Munde recht merkwürdig aus. Von „hämischen" Bemerkungen habe ich in Jacobs Vorrede nichts bemerkt. F. E. P.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Forrer, Emil: **Zur Chronologie der neuassyrischen Zeit.** (36 S.) 8°. 1916. M. 1.50
(Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellsch. 1915, Heft 3.)

Jeremias, Alfred: **Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Dritte** (deutsche) **völlig neu bearbeitete Auflage.** (5. und 6. Tausend). Mit 306 Abbildungen u. 2 Karten u. ausführl. Motiv- u. Sachregistern. (XVI, 712 S.) gr. 8°. 1916. M. 18.50; geb. M. 20 —

Landersdorfer, S., O. S. B.: **Sumerisches Sprachgut im Alten Testament.** Eine biblisch-lexikalische Studie. (VIII, 118 S.) gr. 8°. 1916. M. 4 —; geb. M. 5 —
(Beiträge zur Wissenschaft vom A. T. Heft 21.)

Merz, Erwin: **Die Blutrache bei den Israeliten.** (IV, 137 S.) 8°. 1916. M. 3.60; geb. M. 4.60
(Beiträge zur Wissenschaft vom A. T. Heft 20.)

Rendtorff, Franz: **Polen.** Unpolitische Kriegsreisebilder eines evangelischen Deutschen. Drittes Tausend. (58 S. mit 2 Karten.) 8°. 1916. M. — 80

Schwenzner, Walter: **Das geschäftliche Leben im alten Babylonien.** (32 S.) 8°. M. — 60
(Der Alte Orient. 16. Jahrg., Heft 1.)

Strack, Hermann L.: **Jüdisches Wörterbuch.** Mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtig in Polen üblichen Ausdrücke. (XVI, 204 S.) 8°. 1916. M. 5 —; geb. M. 6 —

Thomsen, Peter: **Die Palästina-Literatur.** Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister. Unter Mitwirkung von Herm. von Criegern, Hans Fischer, J. de Groot, Rich. Hartmann, Sam. Klein, Will. Zeitlin, bearbeitet und mit Unterstützung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, der Gesellschaft zur Förderung der Wiss. des Judentums, der Zionistischen Kommission zur Erforschung Palästinas herausgeg. Dritter Band. Die Literatur der Jahre 1910—1914. (XX, 388 S.) 8°. 1916. M. 14 —; geb. M. 15 —

Mit einer Beilage von J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.